

Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes

Marc Abélès

Méthodologies et univers de recherche

Volume 13, Number 3, 1989

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015093ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015093ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Abélès, M. (1989). Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes. *Anthropologie et Sociétés*, 13(3), 13–24.
<https://doi.org/10.7202/015093ar>

Article abstract

For an Anthropology of Flatness Politics and Modern Societies

Having had a double anthropological experience (in Africa and in France), the author wants to emphasize some features of anthropology in our societies. In complex societies, anthropology could be defined as an "anthropology of flatness". The problem the researcher is confronted with is, how to produce enough salience to visualize and analyze both practices and shows, notably in politics, which appear to us "natural" and familiar. Under what conditions an "anthropology of flatness" can be built up? Does the anthropology of distant societies prevailing paradigm apply to complex ones? The paper tries to discuss these questions.

POUR UNE ANTHROPOLOGIE DE LA PLATITUDE

Le politique et les sociétés modernes

Marc Abélès



« Une anthropologie de la platitude » : voici comment je désignerais le travail auquel je me suis livré durant ces dernières années¹. Qu'on me permette d'ajouter avec le plus grand sérieux que le développement de la connaissance de nos sociétés rend plus que jamais nécessaire cette anthropologie de la platitude.

Qu'on ne voie point là de provocation. J'écris ces lignes au moment où l'on s'interroge sur les dérives de l'anthropologie. C'est le temps de l'incertitude : divers symptômes l'attestent, à commencer par l'éparpillement croissant des intérêts théoriques, l'extrême diversification des terrains, la remise en question de corpus théoriques qui ont fait longtemps autorité, comme le fonctionnalisme et le structuralisme. Le temps n'est plus où les « grandes théories » s'imposaient aux chercheurs et paraissaient suffisamment fécondes pour alimenter des années d'études. Faut-il céder au pessimisme et entretenir la nostalgie d'une époque révolue où l'anthropologie croissait tranquillement à l'ombre de quelques grandes figures totémiques ? Doit-on, à l'inverse, se réjouir de la diversité, voire de l'éclectisme ambiant et de la coexistence des points de vue les plus disparates ? Il serait présomptueux de prétendre trancher.

Sans aucun doute l'engouement que rencontre actuellement l'« ethnologie rapprochée »² est venu brouiller les cartes. Et pourtant, quoi de plus naturel en apparence que cette compulsion à étudier nos propres sociétés. Ayant moi-même la double expérience de l'ailleurs et de l'ici, du familier et de l'exotique³, j'en suis venu à me poser quelques questions à propos des présupposés qui pèsent sur l'anthropologie des sociétés dites complexes, modernes, voire post-modernes — l'hésitation est significative. Celle-ci a longtemps vécu sur quelques idées reçues en ce qui concerne sa grande sœur exotisante. Implicites, inconscientes, des représentations normatives du travail ethnologique ont fortement influé sur son développement. Est-il possible de mettre en lumière ces représentations ? N'est-il pas indispensable de les envisager d'un point de vue critique ? Ces questions, je les ai rencontrées dans mon parcours d'enquêteur et d'analyste de la réalité politique française. J'aborderai successivement le rapport de l'ethnologue au terrain et la détermination de l'objet.

1. De 1982 à 1988 j'ai étudié la vie politique dans un département français, l'Yonne, situé au nord de la Bourgogne (Abélès 1989). J'ai aussi entrepris d'analyser les pratiques et les rituels d'hommes politiques de premier plan, tel François Mitterand (Abélès 1988a).
2. L'expression est de M. Augé (1987 : 25).
3. J'ai étudié dans les années 70 une société d'Éthiopie méridionale, Ochollo (Abélès 1983).

La distanciation

L'anthropologie telle que nous la connaissons aujourd'hui s'est surtout développée à partir de la fin du XIX^e siècle avec l'enquête comparative de L.H. Morgan consacrée aux relations de parenté dans les sociétés les plus diverses et les travaux de Franz Boas sur les mythes et les traditions des Indiens d'Amérique du Nord. La première grande « enquête de terrain » fut réalisée en 1915 par Bronislaw Malinowski dans les îles Trobriand en Mélanésie. Le chercheur y effectua plusieurs séjours de longue durée au cours desquels il s'astreignit à apprendre la langue et à participer à la vie des indigènes. Cette méthode a permis à Malinowski de collecter un très grand nombre de données sur les aspects les plus divers de la société trobriandaise : l'économie et le cycle des échanges entre les habitants des différentes îles, l'organisation sociale, la parenté, la sexualité. Ainsi se dessine la vocation de l'anthropologie : effectuer l'étude intensive d'un microcosme social dont on vise à connaître les différentes dimensions. Avec Malinowski, le coup d'envoi est donné et les terrains vont rapidement se diversifier. Car l'ethnologue se définit désormais comme un « homme de terrain » : en Amazonie, en Inde, en Afrique, les méthodes employées sont identiques ; c'est dans chaque cas d'une entreprise de longue haleine qu'il s'agit, le chercheur prenant le temps de pénétrer très progressivement des univers qui lui apparaissent à l'origine radicalement étrangers. L'aspect monographique de ce type de travail n'implique pas cependant un enfermement du spécialiste dans le monde clos de « sa » tribu. Le projet anthropologique est par essence comparatif : pour ne citer qu'un exemple, l'une des plus grandes réussites en ce domaine est la mise au jour par Claude Lévi-Strauss des règles qui organisent des systèmes de parenté disséminés aux quatre coins du globe et en apparence d'une extrême diversité.

Prise au sérieux de l'altérité, observation minutieuse, « participante », pratiquée de l'intérieur, horizon comparatif, tels seraient donc les trois ingrédients indispensables de la cuisine ethnologique. Je crois que les spécialistes s'accorderont sans trop de mal sur ce point. En sorte que l'image que donne d'elle-même l'ethnologie à un public plus large correspond assez fidèlement à son ambition historique. Dans ce contexte l'idée de pratiquer l'ethnologie de sa propre société peut faire problème, puisque l'observateur ne se trouve plus en situation d'extériorité par rapport à son objet. « On n'est pas des sauvages », vous et moi appartenons à une culture identique. Bref, un ressort semble cassé. Et cependant, si l'on considère la vocation comparative de l'anthropologie, il serait logiquement incohérent qu'elle envisage toutes les sociétés humaines à l'exception de celle de l'observateur. Exception qui invaliderait à elle seule le projet comparatif. Et de fait les ethnologues ont pris conscience de la nécessité de prendre en considération les univers desquels ils étaient les plus proches. Si l'on s'en tient à l'exemple des sociétés européennes, on observe un premier développement des recherches dès le début de ce siècle, parallèlement à la floraison des travaux exotisants.

Mais les ethnologues européenistes se contentaient de recueillir des témoignages culturels concernant des coutumes et des traditions renvoyant à des

formes sociales déjà presque évanouies. Depuis lors, et jusqu'à une époque relativement récente, on s'est d'ailleurs principalement intéressé aux populations rurales qui apparaissent comme les dépositaires par excellence de la culture populaire qui forme l'assise de nos sociétés. On a beaucoup insisté sur l'influence des traditions folkloristes et le poids historique des projets traditionalistes et identitaires en contrepoint du développement de l'ethnologie rapprochée. En fait le privilège accordé aux thèmes ruralistes relève, à mon sens, de la conception même de la relation de l'anthropologue à son terrain. L'ethnologie exotique prend pour point de départ méthodologique la distance entre l'observateur et l'observé, le décalage qui existe entre deux cultures. Le « regard éloigné » préconisé par Lévi-Strauss apparaît comme le produit de ce décalage. C'est lui qui combine l'observation du réel et celle des modèles construits par les autochtones pour en rendre compte.

La prise de distance, figure obligée du terrain exotique, a une efficacité méthodologique : l'accès aux structures s'opère à partir de cette dialectique du près et du loin qui finit à elle seule par rendre spécifique le projet anthropologique. Quand on transpose à nos sociétés cette perspective théorique, il apparaît indispensable d'assurer à l'observateur la distanciation nécessaire. Ainsi peut s'expliquer que certains groupes soient progressivement devenus les « bons objets » de l'ethnologie. C'est le cas des sociétés paysannes dont l'éloignement se mesurait sur le vecteur temps : n'étaient-elles pas porteuses de traditions et témoins d'une histoire en voie d'extinction ? Outre l'éloignement sociologique qui séparait l'observateur des villageois qu'il étudiait, il y avait surtout ce formidable décalage entre le monde rural et la civilisation urbaine qui engendrait les anthropologues. Le paradigme de l'étrangeté commande la plupart des approches des paysanneries européennes. Cela n'est pas sans conséquence quant au contenu des thématiques de recherche : de la parenté à la sorcellerie⁴, ce sont presque toujours les formes traditionnelles qui retiennent l'attention des ethnologues.

Tout se passe comme si l'étude de l'inscription des sociétés paysannes dans la modernité demeurait l'apanage de la sociologie. Certains thèmes curieusement demeurent dans l'ombre : c'est le cas pour le politique. L'anthropologie européeniste⁵ s'est ainsi constitué un territoire en déployant à sa manière le paradigme de l'altérité. Les développements plus récents semblent en apparence remettre en cause le courant ruraliste dominant. On voit émerger dans les années 70 des recherches sur les identités, sur la ville : une anthropologie du présent certes, mais qui à sa manière joue à nouveau la carte de l'éloignement, en s'intéressant à des groupes ethniques et à des populations socialement marginalisées : l'ethnologie des banlieues porte en elle le présupposé de la distance.

Comme le note B. Latour, « les ethnologues ne se sentent capables d'étudier dans nos sociétés que ce qui ressemble le plus aux terrains qu'ils viennent de quitter : les arts et traditions populaires, la sorcellerie... les campagnes, les marginaux de tous ordres, les ghettos... Ils ont un peu plus de courage quand il

4. Sur la sorcellerie et la littérature ethnographique à laquelle elle a donné matière, renvoyons aux réflexions critiques de J. Favret-Saada (1987).

5. À propos des développements qu'a connus l'ethnologie européeniste, on se référera à Chiva et Jeggle (1987).

s'agit de la médecine réputée science molle. Même dans ce cas, pourtant, ils étudient de préférence l'*ethno*-médecine ou les médecines parallèles » (Latour et Woolgar 1988 : 16)⁶. L'auteur en tire ce corollaire qui, à mon sens, reflète bien une situation plus générale : « Science de la périphérie, l'anthropologie ne sait pas revenir au *centre* » (*ibidem*). La transposition dans nos sociétés de la dialectique du près et du loin ne joue-t-elle pas dans une certaine mesure le rôle d'un obstacle épistémologique ? En fait tout se joue, me semble-t-il, sur l'interprétation qu'on donne de la distanciation ethnologique. Selon qu'on en fait un réquisit cognitif ou une qualité ontologique, la perspective est très différente. L'anthropologie européeniste a résolument privilégié le second point de vue : l'éloignement (dans l'espace et dans le temps) est conçu comme une qualité de l'objet. Or ne fallait-il pas penser la distance comme une qualité de l'approche : traiter ce qui nous est proche *comme si* c'était éloigné, et non pas traiter de ce qui nous est éloigné parce que cela ne nous est pas proche ? Il est clair qu'un tel point de vue élargit considérablement le champ de l'anthropologie, alors que la transposition mécanique du champ de l'anthropologie exotique d'une opposition entre moi et l'Autre est pour le moins problématique.

Plutôt que de fétichiser un type d'objet « adapté » à la démarche, il importe de restituer l'homogénéité d'un projet épistémologique. Relisons les premières pages de l'*Anthropologie structurale*. « L'ethnologue, écrit Lévi-Strauss, s'intéresse surtout à tout ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier (1958 : 38). L'objet de l'anthropologie est défini en référence à une forme de communication. Communication non écrite — notons que Lévi-Strauss prend soin de ne pas identifier ce mode d'expression à l'oralité — qui est privilégiée en référence non plus aux locuteurs (les peuples capables ou non d'écrire) mais au projet même de l'anthropologue. C'est une position à l'égard de l'objet de recherche qui est d'emblée affirmée. Il faut l'entendre autant comme une mise en garde — ne pas se prendre au piège de l'écrit lorsque nous étudions des sociétés comme les nôtres qui ne cessent d'empiler des textes — que comme une approche toute neuve des faits sociaux. Imaginons en effet qu'un esprit un peu malicieux renvoie en écho à Lévi-Strauss la question suivante : qu'est-ce donc que les hommes ne songent habituellement pas à fixer sur le papier ?

Y répondre susciterait un effort assez considérable. Or voici sans nul doute l'enjeu de mon propre travail, lui-même limité aux faits politiques. Dans ce domaine, on le sait, l'écrit joue un rôle essentiel ; et le chercheur est bien souvent appelé à se mouvoir entre la loi et l'archive. Mais l'anthropologie doit introduire une dimension supplémentaire qui tient à cet « intérêt » de l'ethnologue, à cette obsession, devrait-on dire, de prendre en compte des comportements et des expressions que les actes sociaux n'ont nulle raison, quand bien même ils en auraient conscience, de fixer par l'écrit. À elle seule cette attitude démarque l'ethnologie des autres disciplines qui s'intéressent au politique. Pour employer une image, je dirai qu'à la différence de ses collègues sociologues ou politistes,

6. Ces remarques figurent dans l'introduction d'un ouvrage consacré aux pratiques scientifiques d'un laboratoire de neurophysiologie.

l'ethnologue du politique explore *les creux* du discours ou des rapports sociaux codés qui régissent le monde de l'action et de la décision politique.

C'est là que se rejoignent l'ethnologie rapprochée et l'ethnologie éloignée : lorsque je me trouve dans une ethnie éthiopienne, étant en situation d'étrangeté radicale, certaines données immédiates de la vie collective (des gestes de politesse, des formules rituelles, des manières d'apprécier ou non un repas, des façons de se comporter sur une place d'assemblée) retiennent mon attention. De proche en proche j'essaierai de restituer une cohérence à des éléments qui, pris isolément, semblent parfois dénués de signification, mais qui participent d'une logique plus globale, ce que d'aucuns appelleront la « culture » indigène. L'ethnologie ainsi conçue n'est autre qu'un voyage au pays des significations : elle a l'ambition de mettre au jour cette trame symbolique qui sous-tend le discours et l'action des hommes et produit simultanément l'identité des uns et l'étrangeté des autres. Par exemple, à Ochollo, un dignitaire conduit les cortèges rituels ; à ma question : « Pourquoi lui ? », on répond : « Il a poussé sur le rocher ». J'ai beau objecter qu'un homme ne pousse pas sur un rocher, on me rassure en me donnant l'étymologie de son titre de dignitaire qui vient du verbe « pousser ». C'est donc bien une évidence *pour eux* et elle fait de moi l'étranger que je suis, proche d'eux puisque je partage leur existence, et suffisamment distant de par mes références culturelles pour discerner sous ces évidences les traits pertinents de ce tissu symbolique.

Ici ou ailleurs, l'ethnologie, c'est donc principalement une manière de regarder les sociétés : « un regard éloigné », écrit à juste titre Lévi-Strauss. Insistons sur cette prééminence de l'approche par rapport aux méthodes. L'anthropologie c'est l'art de la distanciation au cœur même du quotidien. Art plus facile à pratiquer, n'en doutons pas, chez les autres que chez les nôtres. L'ethnologie rapprochée risque à tout moment de se noyer dans le fleuve tranquille de nos certitudes symboliques. Abordant des sociétés étrangères qui n'ont de cesse de nous rappeler que nous sommes des intrus, nous demeurons sans cesse en éveil, essayant de comprendre. Ici, la distanciation imposée est source de relief.

Rien de tel dans nos sociétés. Pour un ethnologue habitué aux univers exotiques, c'est bien une *anthropologie de la platitude* qui s'impose quand il tente d'appliquer ses méthodes à la société française. Il ne s'agit plus désormais de se familiariser avec une autre culture inconnue, mais au contraire de créer artificiellement une distance par rapport aux évidences de notre monde quotidien, d'échapper en quelque sorte à cette proximité aveuglante de l'objet. « À une distanciation de fait et à une identification élective (en terrain exotique) s'opposeraient donc, écrit Jean Jamin, une identification de fait et une distanciation élective (en terrain proche) » (1985 : 20).

Cette formule suggère bien les difficultés que rencontre toute anthropologie conséquente de la modernité. D'où la nécessité de déployer une approche de la platitude. On part en effet d'une situation de parfaite connivence avec la société étudiée. Par exemple, lorsque j'ai commencé mon enquête sur la vie politique dans l'Yonne, les réponses de mes interlocuteurs à des questions concernant le fonctionnement des institutions, la périodicité des élections, le rôle des principaux

protagonistes ne m'apprenaient rien de vraiment neuf sur un système que je pratiquais depuis des années en tant que citoyen et électeur. De même les descriptions que je pouvais faire des principales péripéties de la vie locale ne se distinguaient guère de celles qu'aurait produites n'importe quel journaliste consciencieux. Ce fut d'ailleurs le sentiment que j'éprouvais après plusieurs mois de terrain : je m'étais immergé dans le quotidien de la politique, au point d'être moi-même noyé dans cette inquiétante familiarité de l'objet. Au bout de quelque temps les choses prirent un autre tour. J'interrogeais en effet mes matériaux à partir d'une question beaucoup plus générale, celle de la représentation politique dans nos sociétés.

« Comment accède-t-on au statut de représentant ? » « Comment devient-on un élu ? » Je m'aperçus que la qualité d'élu n'était pas directement accessible à tous, même si légalement rien ne s'oppose à ce qu'un citoyen remplissant les conditions requises (âge, nationalité, etc.) brigue un mandat. C'est alors que j'introduisis la notion d'*éligible*, seuil indispensable pour entrer dans la carrière politique. Les observations recueillies sur le terrain permettaient de mettre en évidence la relation existant entre éligibilité et appartenance à des réseaux, à des configurations relationnelles qui s'étaient développées en référence aux grands clivages idéologiques datant de la Révolution, de la séparation de l'Église et de l'État et de la Résistance. Restait à déterminer l'extension et la nature de ces réseaux. J'en vins à distinguer un *espace de la représentation* politique et un *espace de l'action* politique qui se recoupent sans néanmoins se superposer. L'espace de la représentation, fluide par excellence, se joue des limites municipales et englobe l'ensemble du département ; l'espace de l'action est, lui, fortement segmenté et la notion de centre y est prégnante.

Il ne s'agit pas ici d'exposer les résultats de cette enquête (voir Abélès 1989 et 1988b), mais de montrer qu'il est impossible, à moins d'en rester à une vision purement descriptive, de ne pas engager une réflexion en profondeur sur la problématique de la recherche. Se distancier, prendre du recul pour trouver du relief au sein de la platitude ambiante, cela signifiait renouer avec le questionnement anthropologique sur le statut très particulier de ceux qui incarnent la collectivité. Questionnement qui avait déjà marqué mon terrain éthiopien quand j'analysais les modalités d'accès aux fonctions de dignitaires dans la société ochollo. La prise de distance naquit ainsi de ce va-et-vient entre des expériences différentes du jeu qui s'instaurait entre des questions abstraites et une enquête qui me plongeait dans la politique au jour le jour.

Si j'essaie de reconstituer cette période de recherche qui a suivi mes premières investigations dans un canton du sud de l'Yonne, il me semble qu'elle a été dominée par trois grandes questions concernant la nature et le fonctionnement des réseaux, la construction des espaces politiques et la perpétuation des positions électives. Ayant évoqué les deux premières interrogations, je soulignerai que l'approche du thème politique sous l'angle de la durée et de la transmission offre le recul indispensable pour donner tout leur relief à des événements qui autrement disparaîtraient, happés par l'actualité, dénués de toute signification. En montrant comment la politique bricole le passé et le présent, exploite des ressources symboliques relevant de temporalités hétérogènes

— notamment dans les rituels et les formes de communication qui lui sont familières — on procède à cet effort de reconstruction conceptuelle qui permet d'éclairer notre quotidien.

Le paradigme de l'interconnaissance

Le postulat implicite de la plupart des recherches européenistes est que l'ethnologue doit se donner pour objet une entité spatialement et démographiquement limitée (bourg, village, quartier) afin d'atteindre une connaissance aussi aiguë que possible de son fonctionnement : l'objet idéal de l'ethnologie dans cette conception, ce sont les « sociétés d'interconnaissance » que constituent ces communautés. L'intérêt suscité par ces travaux, leur qualité remarquable, montrent s'il en était besoin que l'ethnologie des sociétés rurales s'inscrivait comme un prolongement indispensable du projet anthropologique général. De même l'avancée comparative sur des thèmes comme la parenté, la transmission, ouvrait un dialogue fécond avec les spécialistes des sociétés « exotiques ».

Dans un des chapitres de l'*Anthropologie structurale* consacrés à la méthode et à l'enseignement de l'anthropologie, Lévi-Strauss s'est interrogé sur la spécificité de cette approche par rapport aux autres sciences sociales. Il précise que la perspective ethnologique est tout à fait applicable à nos sociétés : mais à la différence de la sociologie où prévaut le point de vue de l'observateur, « l'anthropologie cherche, elle, à élaborer la science sociale de l'observé : soit qu'elle vise à atteindre dans sa description des sociétés étranges et lointaines, le point de vue de l'indigène lui-même ; soit qu'elle élargisse son objet jusqu'à y inclure la société de l'observateur, mais en tâchant alors de dégager un système de référence fondé sur l'expérience ethnographique et qui soit indépendant à la fois de l'observateur et de son objet » (1958 : 397). À ce point se précise l'idée d'une ethnologie des sociétés modernes qui n'est, à tout prendre, que l'autre face d'une recherche placée traditionnellement sous le signe de l'exotisme. Lévi-Strauss marque d'ailleurs très clairement la complémentarité entre les deux démarches.

Reste apparemment une différence presque irréductible entre nos sociétés et les univers pour lesquels les ethnologues ont toujours manifesté une prédilection. Les sociétés exotiques ne doivent pas être définies comme « non civilisées, sans écriture, pré ou non mécaniques » : elles ont en commun « une réalité positive : ces sociétés sont fondées sur des relations personnelles, sur des rapports concrets entre individus, à un degré bien plus important que les autres » (*idem* : 400). Ce sont au contraire nos sociétés qui devraient recevoir une qualification négative, puisqu'elles sont caractérisées par le développement de relations « inauthentiques », la communication entre les individus n'offrant plus le caractère d'une « expérience globale », d'une « appréhension directe d'un sujet par un autre » (*ibidem*). Dans quelle mesure nos sociétés peuvent-elles alors donner prise à l'anthropologie ? Lévi-Strauss constate que l'on peut aussi isoler chez nous, dans la société de l'observateur, ce qu'il nomme des « niveaux d'authenticité ». Pour y accéder il importe de faire porter l'enquête sur des « isolats », au sens où l'entendent les démographes : par exemple, un village, un quartier, une

7. Voir, pour une synthèse, Chiva et Jeggle (1987).

entreprise. Citant à ce sujet des études menées en France sous le patronage de l'UNESCO, Lévi-Strauss note que les enquêteurs achoppent quand ils changent d'échelle en s'intéressant à des villes moyennes : « trente mille personnes ne peuvent constituer une société à la manière de cinq cents. Dans le premier cas, la communication n'est pas principalement établie entre des personnes ou sur le type de la communication interpersonnelle ; la réalité sociale des « émetteurs » et des « receveurs »... disparaît derrière la complexité des « codes » et des « relais » (*idem* : 402).

J'ai cité abondamment ces textes de Lévi-Strauss car ils présentent une réflexion qui sous-tend en fait la pratique des ethnologues européenistes telle qu'elle s'est imposée jusqu'à une date relativement récente. Pour appréhender la vie sociale dans son caractère de totalité, pour saisir le « fait social total », selon la notion introduite par Marcel Mauss, l'ethnologue doit étudier des collectivités de taille limitée et relativement fermées sur elles-mêmes. L'argument n'est pas seulement de méthode ; il implique une conception plus générale de l'entreprise ethnologique privilégiant les manifestations de l'« authenticité ». Ce qui importe c'est moins la *quantité*, la taille de la population concernée, que la *qualité*, la nature des relations entre les êtres, non médiatisées, « interpersonnelles ». Le modèle de l'authenticité, c'est bien ce genre de vie « perçu comme traditionnel et archaïque » (*ibidem*) que Lévi-Strauss a observé dans les sociétés amazoniennes et qu'il a superbement évoqué dans *Tristes Tropiques*. L'objet de l'anthropologie des sociétés modernes apparaît simultanément spécifié et restreint : spécifié puisqu'il s'agit de relations inaccessibles aux sociologues ; restreint, parce que le regard se limite à une enclave au sein de nos sociétés. Il y a ici une philosophie sous-jacente de la recherche ethnologique dont on retrouve d'ailleurs la marque dans l'engouement qu'a suscité l'étude des communautés villageoises. Philosophie ambiguë, et qui met au premier plan la nostalgie d'une transparence perdue.

On peut cependant s'interroger sur la validité du transfert à l'étude de nos sociétés de ce paradigme de l'interconnaissance qui privilégie l'isolat comme une unité pertinente d'analyse⁸. Pour illustrer cette difficulté une comparaison suffira. Lorsque j'étudiais la question du pouvoir à Ochollo, j'avais affaire à une société ayant en propre ses institutions et qui, bien que rattachée à l'entité éthiopienne, jouissait d'une autonomie presque complète. Le gouvernement d'Ochollo était l'affaire des Ochollo. Nos sociétés présentent un modèle politique bien différent. La centralisation est la règle : cela signifie que l'on observe en permanence une interaction entre le local et le global, et que le pouvoir au niveau de la commune, du canton et du département se construit dans le double rapport qu'il entretient d'un côté avec la société autochtone, de l'autre avec l'État central. Cette observation est lourde de conséquences du point de vue méthodologique. J'ai pu prendre sur le terrain la mesure des inconvénients qu'il y avait à transposer dans le cas français la démarche adoptée à Ochollo.

J'avais en effet choisi de privilégier l'échelon local, en prenant pour cadre d'investigation un canton rural. Mais rapidement j'ai pu observer la très grande imbrication des pouvoirs : pour rendre compte des différents aspects de l'*action*

8. On se référera à ce propos aux remarques éclairantes de C. Bromberger, in Chiva et Jeggle (1987).

politique, il était indispensable de prendre en considération l'incorporation du local dans un ensemble plus vaste. Qu'il s'agisse de l'administration d'une collectivité, de la politique entendue comme prise de décision, des processus de ce type font intervenir simultanément des représentants de territoires comme la commune et le département, mais très souvent aussi des agents de l'État. Si l'on envisage les modalités de la *représentation politique*, la géographie des réseaux dépasse largement les limites de la commune ou du canton. Comme le remarquait un jour un politique de ma connaissance : « Vous, vous travaillez dans le local, mais pas dans le « micro ». Il voulait dire par là qu'en contraste avec l'image qu'il avait de l'ethnologue, je ne m'étais pas installé dans un lieu précis pour retracer l'activité politique d'une collectivité de taille restreinte.

Que signifiait cette faible propension à la sédentarité, cette manière de circuler aux quatre coins du département ? En réalité ce nomadisme ethnologique n'a rien d'artificiel ; il constitue au contraire, à mon avis, la meilleure méthode possible dans le contexte que j'ai décrit. En premier lieu, j'ai tenté de tenir compte de la nature même de l'espace politique et de la logique même des représentations associées au territoire. Pour mettre en évidence l'agencement des différentes sphères de gouvernement local, de l'imbrication des pouvoirs et de leur possible superposition, il faut d'emblée éviter de s'enfermer dans un univers dont les bornes sont fixées une fois pour toutes : la commune par exemple.

Se déplacer, interroger sans relâche les définitions indigènes du centre et de la périphérie, ce sont les ingrédients d'une même démarche propre à distancier le regard porté sur notre société. L'autre raison de cette relative mobilité de l'enquêteur tient, je l'ai dit, à l'importance accordée au face-à-face avec les individus. Le politique est affaire éminemment collective, mais pour en mieux appréhender les différentes facettes, l'expérience individuelle est une mine. En elle se croisent des significations, des déterminations et une faculté d'initiative qui dessinent ensemble les contours de ce qui constitue notre organisation et notre représentation politique immédiate. L'investigation de ces trajectoires vécues est de nature à éclairer considérablement un domaine balisé et banalisé par la parole publique, le discours de parti, la paraphrase permanente du journalisme. L'individu est un excellent vecteur dans notre anthropologie de la platitude : comme l'écrit Marc Augé, « l'ethnologue de la société industrielle et médiatique, tout en découvrant progressivement que chacun de ses interlocuteurs est à lui seul un monde de relations imaginaires et symboliques, a une chance de parvenir à mettre en évidence des niveaux d'organisation où le sens individuel ne se laisse plus séparer du sens social et où la relation fasse sens par elle-même » (1987 : 25).

Partir de l'individu, mettre au jour des relations, déployer des significations, telle est bien en résumé la démarche suivie dans cette recherche. Parfois l'un ou l'autre de mes interlocuteurs se demandait à haute voix ce qu'il pouvait bien m'apprendre de neuf sur cet univers qui m'était dans une large mesure familier, comme à n'importe quel citoyen français. Auraient-ils dû être des sauvages pour me faciliter la tâche ? En réalité il me suffisait qu'ils participent à un titre ou un autre à cette intrigue particulière qu'est la vie politique locale. *Intrigue* en effet au sens que donne Paul Veyne à ce terme : « un mélange très humain et très peu « scientifique » de causes matérielles, de fins et de hasards, une tranche de vie, en

un mot, que l'historien découpe à son gré et où les faits ont leurs liaisons objectives et leur importance relative » (1971 : 38). Je me suis immergé dans cette intrigue, au point d'être à mon tour interrogé par certains « informateurs » sur la signification que j'attribuais à telle situation à laquelle ils se trouvaient mêlés, et même entraîné dans des discussions tactiques. Les observations auxquelles je me suis livré ont acquis toute leur consistance de cet échange de paroles qui caractérise l'activité ethnologique. Il me fallait cultiver cet échange par des contacts réitérés avec les uns et les autres où chacun assume pleinement sa position, l'ethnologue ne craignant pas de poser les questions naïves, saugrenues, incongrues que suscite inévitablement sa position distanciée. C'est ainsi que je crois être parvenu à mieux discerner certains aspects de la « culture politique » qui sous-tend ce type d'intrigue.

En définitive j'ai conscience de m'être quelque peu éloigné de la démarche monographique classique ; l'objet même de mon investigation impliquait que je me déprenne du cadre « communautaire » et que je redéfinisse un espace pertinent relativement à l'action et à la représentation politique. Et il est certain que si l'on reste sous l'emprise du paradigme de l'isolat, il y a de grandes chances que des pans entiers de nos pratiques sociales échappent sans recours à toute approche anthropologique. Il ne faut pas confondre localisation et clôture ; dans les sociétés modernes nous avons affaire à des groupes et plus souvent à des réseaux qui combinent différents référentiels spatio-temporels. Comment ces groupes inventent-ils leur espace et se produisent-ils dans le temps ? C'est la question préliminaire que doit aborder toute approche de la modernité, plutôt que de substantifier inconsidérément un territoire ou une population. Il est préférable de prendre pour point de départ, selon les préceptes wébériens, l'observation d'une activité sociale, en l'occurrence la politique, pour en déployer les ramifications et les significations.

Cette approche ne rompt pas cependant avec une exigence qui est au cœur des entreprises monographiques : l'extrême précision dans le travail d'observation de la réalité vécue, l'attention au détail, l'enregistrement minutieux des discours indigènes. Cet effort qui a pour corrélat l'immersion du chercheur dans la société qu'il étudie est d'autant plus indispensable que nous avons affaire à un environnement familial. Si nous souhaitons vraiment développer une anthropologie rapprochée, il nous faut inventer des stratégies d'approche de la platitude. Pour ma part, j'ai tenté de le faire en jouant sur deux registres : la construction d'une problématique de la représentation politique et un travail de terrain fondé sur la circulation au sein des réseaux politiques.

Une telle démarche m'a conduit à m'interroger sur le transfert de l'ethnologie exotisante de représentations normatives concernant la position de l'anthropologue et la conception du terrain optimal. Le double privilège accordé à l'altérité et au « micro » constitue, à mon sens, un obstacle épistémologique de première importance. La multiplication des terrains, l'éparpillement des démarches n'est sans doute pas sans rapport avec cette compulsion à chercher, au sein de ces sociétés qui nous sont trop familières, le relief dans l'objet, à un moment où il importe de repenser le paradigme qui oriente de telles recherches. C'est à ce prix que se développera véritablement cette anthropologie de la platitude que j'appelle de mes vœux.

Références

ABÉLÈS M.

- 1983 *Le lieu du politique*. Paris : Société d'Ethnographie.
1988a « Modern Political Ritual », *Current Anthropology*, 29, 3 : 391-404.
1988b « Anthropologie des espaces politiques français », *Revue Française de Science Politique*, 38,8 : 807-817.
1989 *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*. Paris : Éditions Odile Jacob.

AUGÉ M.

- 1987 « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, 103 : 7-26.

CHIVA I. et U. Jeggle (éd.)

- 1987 *Ethnologies en miroir*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

FAVRET-SAADA J.

- 1987 « Les culottes Petit Bateau. Dix ans d'études sur la sorcellerie en France », *Gradhiva*, 3 : 19-31.

JAMIN J.

- 1985 « Le texte ethnographique. Argument », *Études Rurales*, 97-98 : 13-24.

LATOUR B. et S. Woolgar

- 1988 *La vie de laboratoire*. Paris : Éditions La Découverte.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1958 *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.

VEYNE P.

- 1971 *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Pour une anthropologie de la platitude Le politique et les sociétés modernes

En prenant appui sur une double expérience anthropologique en Afrique et en France, l'auteur se propose de mettre en évidence certaines caractéristiques de l'anthropologie de nos sociétés. L'anthropologie rapprochée peut se définir comme une « anthropologie de la platitude ». Le problème qui se pose au chercheur consiste à produire le relief indispensable pour donner à voir et analyser des pratiques et des spectacles, notamment en politique, qui nous apparaissent comme « naturels » et familiers. À quelles conditions peut-on construire une « anthropologie de la platitude » ? Le paradigme qui prévaut dans l'anthropologie des sociétés éloignées est-il transférable à cette anthropologie ? C'est à ces questions que vise à répondre cet article.

*For an Anthropology of Flatness
Politics and Modern Societies*

Having had a double anthropological experience (in Africa and in France), the author wants to emphasize some features of anthropology in our societies. In complex societies, anthropology could be defined as an « anthropology of flatness ». The problem the researcher is confronted with is, how to produce enough salience to visualize and analyze both practices and shows, notably in politics, which appear to us « natural » and familiar. Under what conditions an « anthropology of flatness » can be built up ? Does the anthropology of distant societies prevailing paradigm apply to complex ones ? The paper tries to discuss these questions.

*Marc Abélès
Laboratoire d'anthropologie sociale
Collège de France
52, rue du Cardinal-Lemoine
75005 Paris
France*